

INNHold

[Metadata, citation and similar](#)

tidsskrifter (Novus forlag)

Pål Steiner: Amarnatidens ikonoklasme	5
Knut Holter: Bildeforbudet i Det gamle testamente	28
Troels Myrup Kristensen: Kristne billedødelæggelser før den byzantinske billedstrid	45
Hugo Lundhaug: Shenoute og avgudsdyrkerne. Religionskonflikt i Øvre Egypt på 300- og 400-tallet	63
Bente Kiilerich: Billedets væsen. Refleksjoner over den byzantinske billedstrid	85
Siri Hempel Lindøe: Billedspørsmålet i reformasjonen – fronten mellom Wittenberg og Sveits	100
Ingvild Flaskerud: Bildebruk og bildestrid i islam	117
Bokmelding	
Knut A. Jacobsen & Selva J. Raj (red.) 2008: <i>South Asian Christian Diaspora. Invisible Diaspora in Europe and North America.</i> Anmeldt av Marianne C. Qvortrup Fibiger	141

IKONOKLASME

Encyclopedia of Religion (Apostolos-Cappadona 2005:4279), definerer ikonoklasme som intensjonell desekrering eller ødeleggelse av kunst, og særlig den som avbilder mennesket, på bakgrunn av religiøse prinsipper eller tro. Ordet kommer fra det greske *eikon*, som betyr bilde (ofte et hellig bilde, et ikon), og *klasma*, som betyr brudd. Begrepet har sitt opphav i den bysantinske bildedebatten, og er historisk nært knyttet til vestlig monoteisme og særlig den bysantinske og protestantiske billedstorm. Begrepet kan i dag imidlertid også brukes analytisk om bildeødeleggelse generelt, som på ingen måte er et fenomen avgrenset til den kristne eller religiøse sfære.

I nyere tid har vi kunnet observere ødeleggelse av buddhastatuene i Bamiyan, Saddam Husseins statuer i Bagdad, brenning av historiske kirkebygg i Norge på 90-tallet og brenning av det norske flagg i Damaskus' gater. Selv om det kan diskuteres hvorvidt alle disse eksemplene fortjener betegnelsen ikonoklasme eller vandalisme, er det i alle tilfeller snakk om ødeleggelse som en symboltung handling. Bildet representerer en forhatt religion, ideologi, person eller folkeslag, slik at dets ødeleggelse oppfattes som et slag mot den egentlige fienden. I de tilfeller hvor trusselbildet er fjernt, eller vagt og u håndgripelig, kan også bildet tjene som et mer håndterbart og tilstedeværende surrogat for fienden. Mens ikonoklastisk ødeleggelse ofte oppleves som en krenkelse av dem som anser det ødelagte bildet som et sentralt og samlende symbol, kan ødeleggerne oppfatte det som en konstruktiv handling som styrker ens egen ideologi eller religion.

Tendensen til å skape, identifisere seg med, så vel som å ødelegge symboler er allment menneskelig og kan finnes på tvers av kulturer. Vårt begrensede utvalg tar selvsagt bare for seg et utvalg av verdenshistoriens bildeødeleggelser, som i hovedsak er sentrert i Europa og det nære Østen. Imidlertid er ikke dette utvalget helt tilfeldig, siden det er her monoteismen har vokst fram. Alle våre artikler kretser rundt monoteistiske bevegelser, som ikke bare kjennetegnes av å ha kun én gud, men som også medfører et syn på alle andre guder som falske avguder (Assmann 2008; 2010). Av den grunn vokser det fram en ikonoklastisk teologi, som vektlegger den ene guds opphøyde og universelle sannhet, versus mangfoldet av avbildninger som kjennetegnet hedensk kult: "Et klassisk argument for fjerningen og desekreringen av bilder i ikonoklastiske religioner, er deres overbevisning om at den troendes oppmerksomhet blir distraheret fra det åndelige, det hellige, eller Gud av kunst" (Apostolos-Cappadona 2005:4281).

I dette nummeret av DIN er forskjellige historiske perioder med sterke ikonoklastiske bevegelser studert tverrfaglig, med bidrag fra teologi (Holter), arkeologi (Kristensen), kunsthistorie (Kiilerich), idéhistorie (Lindøe) og religionsvitenskap (Flaskerud, Lundhaug, Steiner). Rekkefølgen er kronologisk, og begynner med en undersøkelse av forfølgelsen av tradisjonelle guders navn og bilder i Egypt under amarnatiden av Pål Steiner.

Imidlertid forholder vi oss i hovedsak til ikonoklasme i en judeo-kristen sfære, hvor den viktigste legitimeringen for ikonoklasme kan finnes i Tanakh, eller Det gamle testamentet. Knut Holter griper fatt i denne nøkkelt teksten og diskuterer tolkningen av ulike skriftavsnitt knyttet til gudebilder.

Tidlig kristen ikonoklasme rettet mot pagane bilder er diskutert i to artikler: Hugo Lundhaug tar for seg skriftene til den kontroversielle munken Shenoute i Egypt, og peker på at hans ikonoklastiske ødeleggelse ser ut til å ha vært like omfattende som tidligere antatt. Trouls Myrup Kristensen viser i en arkeologisk analyse hvordan ødeleggelse av statuer kan forstås som angrep på de gamle gudenes kropp, som nå er redefinert som demoner.

De to påfølgende artiklene tar for seg kristen ikonoklasme rettet mot avbildninger av religionens egne ikoner i Bysants og under Protestantismen: Bente Kiilerich tar utgangspunkt i ikonenes funksjon, og beskriver de sosiale og politiske omstendighetene som lå til grunn for en redefinisjon av billedbruk. Fra et idéhistorisk utgangspunkt undersøker Siri Hempel Lindøe den teologiske debatten mellom fraksjoner innenfor protestantismen, og hvilket utfall dette fikk for ikonoklastisk praksis.

Til sist argumenterer Ingvild Flaskerud for et mer nyansert bilde av islam som en bildefiendtlig religion, gjennom å gi en historisk oversikt over bildebruk og bildekontroverser.

Christian Bull
Pål Steiner

LITTERATUR

- Assmann, Jan 2008. *Of God and gods*. University of Wisconsin Press, Madison.
– 2010. *The Price of Monotheism*. Stanford U. Press, Stanford.
Apostolos-Cappadona, Diane 2005. "Iconoclasm". I: L. Jones og M. Eliade (red.), *Encyclopedia of Religion*, vol.6, s. 4279–4289. Macmillan/Thomson Gale, Detroit.

AMARNATIDENS IKONOKLASME

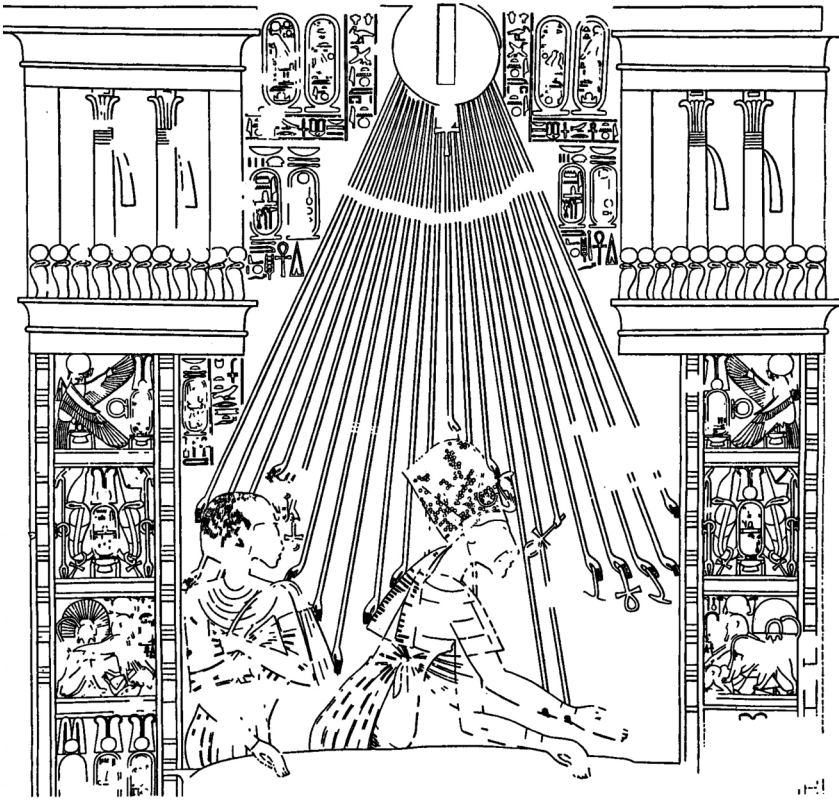
AV PÅL STEINER

Når Egypt under det 18. dynasti (1550–1307) utvider sine grenser, får solguden Amon-Ra fornyet betydning for kongemakten. Slik solen lyser på alle folk, skal også hans representant på jorden herske over alle mennesker. Men da kong Amonhotep 4. kjent som Akhenaton, kom til makten mot slutten av dynastiet, ble en serie av drastiske reformer iverksatt som løftet frem ett annet aspekt av solgudens mange manifestasjonsformer, solskiven Aton. Atons opphøyde rolle ledet fram mot forestillingen om at bare én eneste gud eksisterer, samt til forfølgelsen av andre guder i det som kan omtales som religionshistoriens første monoteistiske eksperiment. Artikkelen diskuterer utbredelsen av og bakgrunnen for forfølgelsen av tradisjonelle gudebilder under Akhenatons regjeringstid.

AKHENATONS REFORMER

Akhenatons regjeringstid var en ny tid på alle måter. En ny hovedstad, Akhet-Aton ("Atons Horisont"), ble reist i Mellomegypt hvor kun Aton ble tilbedt. Det moderne navnet på byen, Amarna, har gitt navn til denne historiske epoken, Amarnatiden (1353–1322). Som del av de religiøse reformene ble templer lukket og nye soltempler reist. Skriftspråket ble fornyet, og kunsten radikalt endret. Solguden ble ikke lenger avbildet som en antropomorf skikkelse, men kun vist som solskiven som sender sine livgivende stråler ned til kongefamilien (fig. 1). Guden Aton gikk først under navnet "Den levende Ra-Horus i horisonten, i sitt navn solskivens (Aton) lys (Shu)", men Shu, guden for lys og luft, og guden Horus ble etter hvert fjernet fra navnet. Omtrent samtidig skiftet kongen sitt eget navn fra Amonhotep ("Amon er tilfreds") til Akh-en-Aton ("Han som er virksom for solskiven / Aton"). Aton var nå alene på himmelen; det var ikke behov for andre. Han var fjernt fra menneskene, men likevel synlig. All kult og tilbedelse gikk nå gjennom kong Akhenaton og hans dronning Nefertiti. Like radikalt var en omfattende demytologisering som den nye teologien

innebar. Ikke bare ble Amons kult avskaffet, men menneskers håp om et liv i et dødsrike nær ved Osiris ble også opphevet. Når man nå døde, sov man om natten og våknet om dagen for å tilbe Aton. Det nye verdensbildet var, som Assmann (2001:209) påpeker, preget av en kognitiv ikonoklasme hvor alt som ikke er synlig, fornektes. Som del av denne prosessen feide også en omfattende billedstorm over landet, med sitt episentrum i Theben.



Figur 1. Aton, Akhenaton og Nefertiti i Ramoses grav som ble angrepet både under og etter amarnatiden. Figurene av kongen og dronningen er vandalisert etter amarnatiden. Strålene som strekker seg fra Aton til kongeparet har også blitt gitt et markant brudd. Bilde fra Davies 1944:pl.33

DEN RELIGIONSHISTORISKE BAKGRUNNEN: AMONS FREMVEKST

Amarnatidens religiøse reformer og ikonoklastiske praksis har lange politiske og religionshistoriske røtter. Noe forenklet kan man si at kongemaktens guddommelige autoritet ble gradvis svekket gjennom historien; først etter Det gamle rikets kollaps, og igjen da Nedre Egypt ble invadert av Hyksosfolket under andre mellomtid. Under slike kriser ble det klart at kongen ikke maktet å beskytte landet og holde det samlet. Hans menneskelighet ble da påfallende, og befolkningen rettet seg mot høyere makter. Resultat ble at enkeltmennesker litt etter litt tok til seg elementer av etterlivsforestillinger som tidligere hadde vært forbeholdt kongen, og at personlig fromhet overfor gudene vokser frem, tilsynelatende på bekostning av kongens plass som det absolutte bindeleddet mellom guder og mennesker (Podemann 1987). Den man i Det nye riket vendte seg til, var guden Amon.

Assmanns (1995; 2001) studier av solhymner i Det nye riket viser fremveksten av et nytt syn på solen, som han kaller *den nye solteologi*. Fokus er ikke lenger på gudenes mytiske konstellasjoner av familier, men på solgudens mange manifestasjonsformer gjennom døgnet. I sentrum for solteologien står Thebens lokale gud Amon, assimilert med solguden Ra som Amon-Ra. Ra kan sies å utgjøre solgudens synlige manifestasjoner, mens Amon (*Imn*), den skjulte (*imn*), er manifestasjonsformenenes bakenforliggende guddom.

Samtidig ser man ifølge Assmann (1994:25; 2001:218–221; 2008:80–83) en fremvekst av personlig fromhet rettet mot Amon og hans epifanier som solgud. Fenomenet er tidligere utforsket av Breasted (1959:344–370), og senere av Podemann-Sørensen (1987:120–122), som viser hvordan privat folkelig tilgang til gudene gradvis løsrives fra tradisjonelle politiske strukturer som kongemakt. I motsetning til tradisjonell gudsforestilling, er Amon en gud som er tilgjengelig og som aktivt griper inn i historien. Amon er en gud som viser seg i festivaler, som gir orakel og som lytter til folkets bønner. Her synes Aton, som kun er tilgjengelig for kongen og hans familie, å være Amons diametrale motsetning. Amons aktive rolle og folkelige tilgjengelighet kan ha virket innskrenkende for kongemakten, og synes dermed også å ha vært en viktig brikke i det politiske maktspillet mellom konge og tempel i opptakten mot amarnatiden. Derfor hevder Assmann (2001:218) at Amon tok plass på bekostning av kongens ”handlingsmonopol”, og at dette var den sentrale årsak bak forfølgelsen av Amon. Ikonoklasmen kan altså ses på som en reaksjon mot menneskers direkte

tilgang til gudene i tempelkult og festivaler, og var dermed et angrep ikke rettet mot tradisjonell religion, men mot samtidens nyreligiøsitet som var i ferd med å få grep om tempelvesenet.

DEN POLITISKE BAKGRUNNEN: KONGEMAKT OG PRESTEMAKT

Amons innflytelse, også overfor kongehuset, er tydelig gjennom det 18. dynasti, når Egypt vokser frem som et imperium. Egypt er blitt et pluralistisk storbysamfunn, hvor nye språk, guder, fortellinger og ideer lever i gatene så vel som i palasset. I sentrum av imperiet sto Amons tempel i Theben, Karnak. Som Amon-Ra fikk solguden en lokal forankring, men samtidig fikk også Amon et universelt herredømme. Dette virker fremmede for Amons makt, og dermed også for presteskapet i Karnak. Andre guders templer i landet var i hovedsak ordnet inn under Karnak. Presteskapet kontrollerte land over hele Egypt og administrerte titusener av arbeidere. Kongenes seiere og krigsbytte ble nå dedisert til Amon, og kongene nedtegnet sine eventyrlige seierstog nettopp på veggene av Amons tempel. Kongen hersket nå på vegne av Amon over alt som badet i solens lys. Det var Amon som plasserte kongen på tronen, og kongen forvaltet landet på vegne av ham. I en innskrift hvor farao Hatshepsut forteller om to obelisker hun har reist i Karnak, kommer dette særlig klart frem:

Det er etter at jeg hadde gått inn foran hans hemmelige bilde av det første øyeblikk (=urtiden),
 og etter at jeg var blitt vis av hans veldige krefter,
 at jeg utførte dette for min far Amon med et elskende hjerte.
 Jeg overså ikke en (eneste) handling som han beordret.
 Min Majestet har blitt kjent med hans guddommelighet.
 Jeg har handlet under hans kommando, for det er han som leder meg.
 Aldri skal jeg vurdere (å utføre) arbeider som ikke er av hans gjøren.
 For det er han som gir instruksjoner. (Etter Sethe 1906:363)

I denne teksten kan man lese en særlig hengivenhet til Amon, men den kan også tolkes som et tegn på at presteskapet i Karnak plasseres sentralt i det politiske spillet, med den kvinnelige kongen som marionett (Reeves 2001:32). Som teksten også antyder har Amons gudebilde en sentral plass i det politiske spillet, og som vi skal se er skiftende holdninger til gudebilder av betydning i den religionspolitiske diskursen i opptakten til

amarnatiden. I festivalene gav Amon og andre guder både folk og konger orakelsvar og kunne helbrede (Lorton 1999:146). På denne måten fungerte prestene som dommere i både private tvistemål og i den politiske beslutningsprosess. Presteskapet ser faktisk ut til å ha hatt en direkte innflytelse på kongelig arverekkefølge slik ikonografisk propaganda fremstiller Hatshepsuts fødselslegende. Thotmose 3. blir pekt ut av Amon gjennom orakelsvar når en statue (båret av prestene) stoppet foran den blivende kongen. Selv om kongen er landets øverste rituelle leder, er det i praksis prestene som vedlikeholder og administrerer kulten og templeres ressurser. Kongen blir dermed stående under gudene, med et ambivalent forhold til prestene (O'Connor 1983:200–1).

Spørsmålet er om ikke kongen fikk anledning til å vende sin oppmerksomhet innover, mot indre rivaler, i kjølvannet av at Egypts grenser konsolideres, og man opplever en lengre periode av relativ fred og velstand. Mye tyder på at de tre siste kongene før amarnatiden (Amonhotep 2., Thotmose 4. og Amonhotep 3.) forsøkte å knytte seg tettere til solguden Ra i Heliopolis som en religiøs og politisk motvekt til Karnaks dominans.

Allerede under Amonhotep 2. ble kongen avbildet nærmest som solguden selv i elitens graver. Thotmose 4.s monumenter er også preget av solguden (Bryan 2000:255). På den såkalte drømmestelen hevder Thotmose å ha blitt pekt ut som konge av sfinksen i Giza, som nå var identifisert med solguden i Heliopolis. Amon nevnes ikke. Presteskapet i Heliopolis synes i dette tilfellet å erstatte den religiøse legitimiteten tidligere gitt av Amons prester (Reeves 2001:47–48). En gryende konflikt mellom hoffet i Memfis og presteskapet i Theben kan ha blitt utsatt gjennom å besette sentrale stillinger i Theben med personer knyttet til hoffet og militæret. Militæret, som i hovedsak var stasjonert i nord, ble nå en viktig støttespiller i innenrikspolitik, og en mulig rival av Amons presteskap (Kadry 1982:50–70).

Amonhotep 3., Akhenatons far, fortsatte å fremme solguden. I templer over hele Egypt ble kulten for lokale guder knyttet opp mot soldyrkelse. Som vi har sett, kan dette ses i forbindelse med en tendens til å betrakte landets guder som manifestasjoner eller emanasjoner av den ene skaperguden, solen. Kongen fremmet også seg selv identifikasjon med solguden. Et høydepunkt i denne utviklingen var kongens apoteose. Etter 30 år i kongesetet skulle kongens makt fornyes i en tradisjonell festival, en såkalt *sed*-fest, hvor kongen gjennomgikk en symbolsk begravelse etterfulgt av en ny

kroning. Landets elite var invitert til å ta del i festen. Et gigantisk festpalass ble reist i Malkata på vestbredden av Theben i anledningen, og gikk under navnet "Nebma'atra (Amonhotep), den strålende solskive (Aton)". I festen tok kongen plass om bord i solgudens båt og i solskiven (Aton), og markerte på denne måten at han nå var guddommelig og ett med solguden, til tross for at han fortsatte å regjere på jorden. Amonhotep 3. var nå den levende Aton. Også andre steder i Egypt ser vi tegn på at Amonhotep 3. lot seg opphøye til guddom, som for eksempel i Soleb i Nubia hvor den guddommeliggjorte kongen delte tempel med Amon (Haeny 1997:105). Her ser vi den levende kongen tilbe det guddommeliggjorte aspektet av seg selv på lik linje med Amon.

Flere kilder tyder på at far og sønn regjerte sammen en tid før farens død. I så måte fremstår Amonhotep 3. som læremester; en innflytelsesrik teologisk mentor for sin arvtager. Amonhoteps guddommelighet ser derfor ut til å ha blitt videreført og forsterket da sønnen overtok tronen, og det finnes indikasjoner på at Akhenaton faktisk satte likhetstegn mellom guden Aton og sin far Amonhotep 3. (Johnson 1996). I løpet av de første årene før Amonhotep 4.s navnebytte ser landet ut til å fungere relativt normalt. I Karnak innleder Amonhotep 4. sin karriere med å fullføre sin fars arbeid på pyloner i tempelet, men da dekorert med bilder av seg selv i tilbedelse av Ra-Horus av Horisonten. Andre steder vises kongen i tilbedelse av Ma'at, Atum og Hathor (Nims 1980:13). I et brev fra år fem under Amonhoteps 4.s regjeringstid skriver en oppsynsmann i Memfis til kongen og forteller at det går vel med Ptahs tempel i Memfis, og at offerritualene til "alle gudene og gudinnene som er på Memfis' jord, har blitt utført til fulle uten at noe har blitt holdt tilbake" (Wente 1990:28).

Mye tyder imidlertid på at en ny tid er på vei. Allerede i år tre feirer Amonhotep 4. sitt første 30-års jubileum; ritualer som fornyet og forsterket kongens guddommelighet. Statuene som reises av Amonhotep og Nefertiti i Karnak har en ny stil hvor paret identifiseres med Shu og Tefnut, det første gudeparet skapt av skaperguden (Hornung 1995:64; Dijk 2000:276). De store byggeprosjektene ser også ut til å ha ledet til et krav fra kongehuset rettet mot templene om økte skatter for å finansiere Atons nye helligdommer (Murnane 1995:6). Fra å ha vært mottagere av kongehusets gaver, er det nå templene som forventes å dekke kulten av Aton, samtidig som templene delvis demonteres for å gi plass til nye helligdommer. I år fire sendes også ypperstepresten i Karnaktemplet ut av Egypt på en ekspedis-

jon etter stein (Hornung 1992:245; 1995:55). Nå var de politiske omstendighetene på plass. Kort tid etter følger flytteprosessen, navnebytte og forfølgelser. Men hva var omfanget av forfølgelsene?

FORFØLGELSEN AV GUDER I THEBENS GRAVER



Ikonoklasmen under amarnatiden var svært omfattende, og strakk seg også ut over Egypts grenser. Templer, graver, obelisker, toppen av pyramider, tempelutstyr, krukker og skarabeer var gjenstand for ikonoklasme, så det er bare mulig å berøre et utsnitt av kildene her. Ikonoklasmen er godt kjent, men har fått overraskende lite oppmerksomhet. Ennå er ingen forsøk gjort på å kartlegge ødeleggelsens omfang. Kun én artikkel diskuterer fenomenet generelt (Wilson 2005). Ofte nevnes virksomheten bare i forbifarten, som i Redfords (1984) og Aldreds (1988) standardverk. Annen litteratur nevner programmatisk hvordan Akhenaton beordret templene til (alle) tradisjonelle guder lukket og deres navn hugget bort fra monumentene (Murnane 1995:8; Dijk 2000:277; Silverman 2006:35), mens andre igjen vektlegger forfølgelsen av Amon og Mut, gudparet i Karnaktempelet (Hornung 1981:249, 1995:97–98; Quirke 2001:153; Reeves 2001:154–5;). Vi skal se at oppfatningen av at det var en generell forfølgelse av guder ikke kan godtas uten videre.

I den følgende undersøkelsen er et utvalg av graver og tekster (Sethe 1906–9) gjennomgått for å kunne spore tendenser i hvilke bilder, navn og ord som blir malt over eller hugget bort fra monumenter under amarnatiden. Arbeidets omfang gjør at tilsvarende ødeleggelser i templer ikke er tatt med i denne omgang, men det kan forventes at templene var under mer intense angrep enn gravene. Valget av graver som kilde har praktiske årsaker; ettersom ødelagte bilder og tekster i templene ofte ble restaurert etter amarnatiden, er det mer krevende å gjenkjenne hvilke bilder som var utsatt. Gravene er kun unntaksvis restaurert.

I en del tilfeller er det vanskelig å avgjøre når skaden på gravene er skjedd. Mange graver har gått gjennom flere faser hvor bilder er blitt vandalisert ved siden av naturlig forfall (Steiner 2009). Allerede kort tid etter bisettelsen er enkelte blitt utsatt for vandalisme, kanskje av naboer, slektninger, kongehuset eller andre som hadde noe uoppgjort med graveieren. Typisk retter slik ødeleggelse seg mot graveierens navn og bilde; altså en form for *damnatio memoriae* hvor man forsøker å slette of-

feret fra det kollektive minnet og derigjennom også forhindre eksistens i etterlivet. Akhenaton var selv offer for slik forfølgelse etter sin død (fig.1). Graven kan også ha blitt gjenbrukt flere ganger, og det var ikke uvanlig at de nye eierne erstattet de opprinnelige eiernes navn og bilder med egne. I tillegg kan monumentene også ha blitt utsatt for vandalisme i kristen tid, da mange av gravene ble brukt som bosteder for munkar. Kristen ikonoklasme synes å fokusere på å ødelegge øyne, hoder, føtter og hender, tilsynelatende for å pasifisere eventuelle iboende krefter og bevegelsesmulighet hos figurene. I noen graver synes også kristen ikonoklasme å være særlig rettet mot kvinner (Fakhry 1943:393, 398, 402). Lignende angrep kan også ha forekommet under islamsk tid. Til sist kan gravene ha blitt vandalisert av moderne turister og antikvitetsselgere.

Vi skal holde oss til de elementene som ser klart ut til å være uttrykk for amarnatidens ikonoklastiske virke. Denne kan som oftest skilles fra de øvrige fasene gjennom målet for hærverket. For eksempel forfølges ord på lik linje med bilder, og det er først og fremst Amons navn som får unnjelde. Bilder av Amon forekommer ikke i graver før amarnatiden. I det 18. dynasti var det kutyme å ikke avbilde andre guder i graven enn de som var direkte involvert i livet etter døden, altså særlig Osiris, Anubis og Vestgudinnen. Når Amon opptrer, så er det som mottager av solhymner, hvor han er synkretistisk assosiert med solguden som Amon-Ra. Men guden avbildes ikke. Ettersom solguden er synlig til stede på himmelen, tilbes han anikonisk direkte ved inngangen til graven, hvor bilder viser graveieren som løfter armene opp mot sollyset om morgenen, i hymner og bønn.




Gravene i Theben var en selvfølgelig arena for navnejakten. Navnet Amon ( *Imn*) hugges bort uavhengig av den tekstlige kontekst, det være seg offerformularer, biografier eller hymner. Dersom Amon opptrer som guden Amon-Ra (), så hugges Amons navn bort, mens hieroglyfen for solskiven som markerer Ra forblir urørt. Kanskje mer spesielt er en rekke tilfeller hvor komponenten som utgjør Amon tilintetgjøres i teofore egennavn som for eksempel Amon-hotep og Neb-amon. Intensiteten og nøyaktigheten i borthuggingene er varierende, og mye tyder på at de som gjorde jobben, bare var delvis lesekyndige eller at de var analfabeter. Der Manuelian (1999) har i en artikkel som diskuterer ikonoklastenes lesekyndighet kunnet påpeke en rekke tilfeller hvor ubeslektede ord som kun inneholder den fonetiske *mn*-komponenten er hugget bort,


ganske sikkert fordi bokstavene ble antatt å tilhøre Amon. I flere graver tar man bort noen forekomster av Amons navn, men overser andre.

En interessant observasjon i denne sammenhengen er et eksempel fra Ramoses grav. Denne graven er dekorert med bilder av Amonhotep 4. fra like før amarnatiden, men i hans nye ikonografi som Akhenaton (fig. 1). I bildet har kongen fremdeles navnet Amonhotep. Graven har vært gjennom to episoder av bildeforfølgelse; først under amarnatiden da navnet Amon ble hugget bort, og deretter etter amarnatiden, da Akhenatons bilde og navn ble angrepet. Men i motsetning til i andre tekster i graven ble ordet Amon i navnet Amonhotep ikke angrepet under amarnatiden. Akhenaton bevarer altså Amon i sitt gamle navn, men får det hugget bort hos andre. Dette er en trend som også kan observeres i templer (Smith 1981:303). Ofte er Amon i Amonhotep 3.s navn hugget bort, mens det er bevart hos Amonhotep 4. Davies (1923:150), som publiserte graven, anså dette som et uttrykk for Akhenatons opportunistiske holdning til sine religiøse reformer.








Figur 2. Jaktscene i Nakhts grav. Amons gås er hugget bort fra baugen på begge båtene. I det tomme feltet midt i papyruskrattet er også en egyptisk mungo fjernet. Navnet Amon er hugget ut fra Nakhts titler i teksten øverst til høyre. Bilde fra Davies 1917:pl.22

Ikke bare Amons navn ble slettet, men også symboler som var assosiert med guden. Ettersom Amon også kunne avbildes som vær () , så er denne hieroglyfen blitt hugget bort fra flere tekster, men også i bilder hvor et dekorativt værhode utsmykker bruksgjenstander (Davies 1936:130; 1963:4). For Amon var gåsen () et hellig dyr, og er derfor hugget bort i enkelte graver. Et godt eksempel er det fullstendig vandaliserte bildet av en gås som en gang sto i baugen av en båt i to parallelle jaktscener i Nakhts grav (fig. 2). Like over i samme scene er også en egyptisk mungo () hugget bort. Mungoen var assosiert med solguden, men det er ikke kjent at den var særlig knyttet til Amon. I andre graver ble avbildninger av slike symboler ikke like konsekvent utradert. I Ramoses grav er for eksempel en gås under en stol hugget bort i ett tilfelle, men bevart i en annen tilsvarende scene (Davies 1941:pl.10,16). Andre ord og symboler som var forbundet med Amon er heller unntaksvis slettet fra inskripsjoner. I noen tilfeller er navnet til Amons tempel i Karnak, Opet, og andre bygninger som er assosiert ham, skrappt bort (Sethe 1906-9:1043, 1148–9, 1158, 1171), men unntaksvis også begrep som guds offergaver når disse er tilknyttet kultutøvelsen i templene (Sethe 1906-9:1141–2).

Som nevnt hevdes det gjerne i faglitteraturen at forfølgelsen var rettet mot guder generelt. Gravene viser imidlertid et annet bilde. Navnet til Amons kvinnelige partner i Karnak, Mut, avbildet som en gribb () , er hugget bort i flere graver, iblant også der hvor hieroglyfen står for ordet mor (*mwt*) og ikke for gudinnen (der Manuelian 1999:291–294). Ettersom Mut tilhører triaden i Karnak er det på sin plass at også hennes navn ble forfulgt. Andre guders navn berøres imidlertid sjeldent i gravene. Et fåtall tilfeller hvor Osiris' egen epitete, ”Den første blant de vestlige”, er ødelagt, kan forklares med elementet *imn* i ordet ”vestlige” (*imntyw*) (der Manuelian 1999:289). Tittelen Osiris foran den avdødes egennavn er imidlertid bevart. I et relieff fra graven til Meren-Neith i Saqqara er navnet til gudinnen Neith hugget bort, og navnet endret til Meriti-Ra (Silverman 2006:39). Dette kan fremholdes som bevis på at guder utenfor den thebanske triaden ble forfulgt, men forklares bedre som et av mange eksempler på navnebytter som både kongelige og deres undersåtter gjorde ved inngangen til amarnatiden. Bortsett fra dette har det ikke vært mulig å oppdrive eksempler på andre guder som er utsatt. Tvert imot, i graver som er berørt av forfølgelsen, finner vi uberørte gudenavn som Ra-Horakty, Atum, Osiris, Isis, Neftys, Renutet, Hathor, Horus, Anubis, Ma’at, Thot, Geb, Vestgudinnen, Østgud-

innen, Nekhbet, samt den store og lille Nigudekrets. Flere av disse gudene er også avbildet i gravene uten at bildene er blitt skadet. Undersøkelsen av graver indikerer altså at det kun er Amon og Mut som forfølges her. Få steder understreker dette like klart som i ett ensomt unntak fra regelen om ikke å avbilde Amon i gravene. I en og samme scene vises en graveier som parallelt tilber en statue av Amon og en statue av kobragudinnen Renutet (Davies 1963:4). Under amarnatiden ble Amon i dette bildet helt skrapet bort, mens Renutet er urørt.

Flertallsformen for ordet gud har blitt hugget bort i flere graver av Akhenatons tilhengere (Hornung 1981:43; der Manuelian 1999), noe som gjerne fremheves som et av de tydeligste tegnene på amarnatidens eksklusive monoteisme. Men dette er unntaket heller enn regelen. Typiske eksempler på ødeleggelse av dette ordet finner vi i Ramoses grav. Her kan vi observere, som Davies (1941:4) påpeker, hvordan ordet for guder er hugget bort når flertallsformen er skrevet med tre parallelle hieroglyfer for ordet gud () , men er bevart der guder skrives med ett tegn for gud etterfulgt av tre streker som markerer flertallsformen (). Går vi mer nøyaktig inn i disse eksemplene, ser vi en ytterligere tendens som ofte blir oversett (men se Baines 1998:272; der Manuelian 1999:289). Amons tittel, Amon-Ra alle gudenes konge (), er ganske konsekvent hugget bort, slik at man igjen finner [Amon]-Ra alle [gudenes] konge (), og tilsvarende i tittelen gudenes hersker (). Dette tyder på at ikonoklastene har brukt et trippelt gudetegn som mal i sin søken etter Amons titler.

Til oppsummering ser vi altså at ikonoklasmen i gravene retter seg mot en bestemt gud, Amon, hans symboler, titler, institusjoner samt gudinnen Mut. En grundigere undersøkelse enn denne må til for å bekrefte hvor konsekvent det er Amons titler, og ikke flertallsordet ”guder”, som angripes. Fraværet av forfølgelse av andre guders navn og bilder i utvalget av graver som har blitt undersøkt her, tyder på at polyteismens mange guder ikke angripes aktivt. Det må imidlertid understrekes at forfølgelsen av guder later til å ha vært mer omfattende i templene, og da særlig i Karnak hvor flere guder synes å ha blitt forfulgt, samt ordet for guder i flertall (Schlögl 1993:47–48). Dersom disse funnene ble stående alene, ville det være rimelig å anta at motivasjonen bak amarnatidens ikonoklasme best skal forstås som en form for *damnatio memoriae*. Slik statslederes statuer, bilder og navn er blitt revet ned og hugget bort under så mange regimeskifter opp gjennom historien, slik forsøkte også Akhenaton å utslette sine politiske

og religiøse rivaler fra det kollektive minnet. Sosial konflikt belyser imidlertid bare visse aspekter av ikonoklasme som praksis, men forklarer ikke hvorfor man nå foretrekker anikonsik gudsdyrkelse på bekostning av tilbedelsen av statuer.

SYNET PÅ GUDEBILDER

Det finnes indikasjoner på at forfølgelsen av bilder har sammenheng med Akhenatons teologiske funderinger rundt gudebilders altfor påviselige passivitet. Slike refleksjoner er et gjennomgående trekk også i andre ikonoklastiske bevegelser (Morgan 2005:145). Selv om bildene ble båret fram i storslåtte prosesjoner, og kunne gi orakelsvar og helbredelse, ser det ut til at Akhenaton har hatt vanskelig for å akseptere at gudene i deres materielle manifestasjonsformer ikke maktet å ta vare på og beskytte seg selv. En delvis bevart tekst fra Karnak avslører at en polemikk mot statuekult var tilstede allerede tidlig i kongens regjeringstid, før han skiftet navn og flyttet hovedstaden.

... [deres templer] har falt i ruiner, og [deres] kropper(?) skal ikke. ...

Se, jeg taler så jeg kan fortelle om gudenes former.

Jeg kjenner templene, deres skrifter og inventaret i ur-kroppene.

Jeg har sett hvordan de stopper opp en etter en, uavhengig av hvilke kostbare steiner de består av. ... [bortsett fra den ene som ble til] av seg selv, den som ingen kjenner hemmelighetene til.

Han som går der hvor han vil, og hvis vandring ingen kjenner ...

(Fra engelsk, Murnane 1995:31)

Aton var derimot en gud uten behov for en statue. Hymner omtaler Aton som:

Den som bygget seg selv med sine egne to hender,

Hvis form er ukjent for ethvert håndverk.

(Fra engelsk, Murnane 1995:76)

Den levende solskive, som skapte himmelen og tok plass i den, selv når han er foran våre ansikter kjenner vi ikke hans kropp, men han er åpenbart(?) for sin elskede sønn.

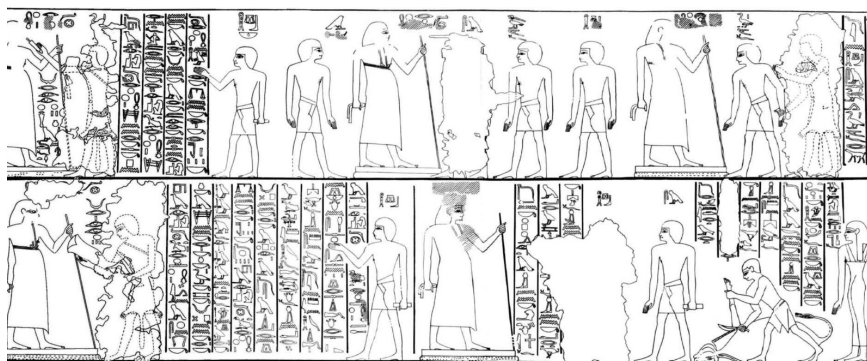
(Fra engelsk, Murnane 1995:108)

Nå har vi allerede sett at ikke alle bilder av guder nødvendigvis ble ødelagt under amarnatidens ikonoklasme. Med det var heller ikke nødvendig. Ikonoklasme kan ha både en aktiv og en passiv fremferd. Man kan ødelegge bilder, eller man kan slutte å tilbe dem og produsere dem. I vårt tilfelle ser det ut til at man var aktiv når det gjaldt Amon, men passiv i henseende til andre guder. Det må antas at man i en periode stoppet å produsere nye gudebilder. Det finnes ingen tekster som underbygger dette, men et særegent utfall av amarnatidens ikonoklasme kan tyde på at man forsøkte å utradere de som gav liv og virkekraft til statuer heller enn å angripe selve statuene.

Å produsere et gudebilde var en religiøs prosess forbundet med skapelse. Etter at et gudebilde var produsert skulle den avbildede gud ta bolig i bildet. Derfor omtales ferdigstillingen av en statue som å føde (*ms*) og som å gjøre levende (*sankh*). Denne forestillingen var forbundet med guden Ptah, en gud knyttet til jordens elementer, og derfor også gudenes materielle kropper. En skapelsesberetning forteller at Ptah lagde gudenes kropper av "alle sorter tre, alle sorter stein, alle sorter leire, av alt som vokser på ham", at han gjør slik at "øyet ser, øret hører og nesen puster", samt sørger for "armers handling, beins vandring og kroppsdelers bevegelse" (Finnestad 1976: 83–4).

Ptah hadde også en menneskelig motpart. Ypperstepresten i Ptahs tempel i Memphis, den gamle hovedstaden ved dagens Kairo, var en såkalt *sem*-prest som i avbildninger ofte vises ikledd et karakteristisk leopardskinn. Ettersom Ptah er håndverkets gud, og ble regnet som den som gav form og liv til statuer og andre avbildninger av guder og mennesker, var også *sem*-prestens rolle essensiell i transformasjonen av en statue fra livløs materie til et levende bilde. Særlig kommer dette klart frem i *sem*-prestens sentrale rolle i det såkalte munnåpningsritualet (fig. 3), som var et omfattende ritual hvor liv og krefter ble gitt en statue. Ritualet animerte statuen gjennom å symbolsk åpne munn, øyne, nese og ører med et treskjæringsredskap (𓂏).

I diskusjoner om amarnatidens monoteistiske filosofi er det forfølgelsen av guder som vektlegges. I en behandling av amarnatidens ikonoklastiske praksis hører imidlertid et annet offer for billedlig forfølgelse også hjemme, nemlig *sem*-prestens som ble like konsekvent fjernet fra gravveggene som Amons navn. I gravene er *sem*-prestens avbildet som en kultaktør under begravelseritualer hvor han utførte munnåpningsritualer



Figur 3. Sem-prest under munnåpningsritualet i Rekhmires grav. I hvert av de ødelagte feltene ville vi opprinnelig se en sem-prest. På grunnlag av rester på veggene har Davies kunnet restaurere presten i sin karakteristiske klesdrakt i tre av disse feltene. I alt er sem-presten hugget bort i 25 tilfeller på denne ene veggen, mens han er bevart i 12 tilfeller hvor han ikke er kledd i leopardskinnen. Bilde fra Davies 1947:pl.107

og offerritualer, to ritualer som gav nytt liv til mumier og statuer. I den sammenheng kan det tenkes at *sem*-presten angripes under amarnatiden fordi disse prestene har anledning til å animere gamle og nyproduserte statuer av guder. Heller enn å utslette alle gudebilder, utraderes den som kan gi gudene materiell eksistens. Bilder av statuer behøver man ikke å ødelegge, ettersom de vil være uten livskraft om ikke *sem*-prestens munnåpningsritual blir gjentatt ved faste intervaller. Derfor kan vi se hvordan presten er skrappt bort fra scener fra munnåpningsritualet i figur 3, mens statuen som er mottager er urørt. Nå er det kun Aton selv som gir "livets pust", ikke til figurer av stein eller tre, men til "alle ting som er på jorden, som går med føtter eller som flyr med vinger" (Murnane 1995:114).

Da gudebilder tilsynelatende allerede ble ansett som gudenes passive skygger uten virkekraft, slik Akhenatons tekst sitert over antyder, skulle man kanskje tro at slike angrep på *sem*-prester var overflødige. Men et slikt paradoks er alltid innebygget i ikonoklasmens logikk. Samtidig som man forsøker å benekte bildenes iboende krefter, så erkjenner man de samme kreftene ved å angripe bildet for å pasifisere disse kreftene (Morgan 2005:126). Man finner et lignende paradoks i Det Gamle Testamentets

bildeforbud (Freedberg 1989:396); gjennom å eksplisitt forby produksjon av materielle bilder av andre enn den ene, underbygges samtidig disse gudenes eksistens. Når gullkalven så voldelig knuses, er det ikke fordi kalven er et tomt bilde, men fordi den er fylt med virksomme krefter (Morgan 2005:141). I GT som i Amarna, er ikonoklasme utfallet av teologi hvor én gud fremmes over andre. I GT kommer dette eksplisitt frem som forbud, mens det i amarnatidens tekster heller velges å tie om de andre gudene.

DEN ENE OG DE MANGE: IKONOKLASME SOM MOTRELIGIONERS METODE

Hymner til Aton fra Amarna vitner om fraværet av mytologiske motiver. Ingen andre guder eller gudinner har plass i solens ferd over himmelen. Assmann (1992; 1997; 2008; 2010) har i flere studier fremhevet hvordan forfølgelse av alternative religiøse sannheter er et sentralt trekk i monoteistiske religioner som skiller dem fra sine polyteistiske forgjengere. Fenomenet omtales av Assmann som den mosaiske distinksjon, og monoteistiske religioner beskrives som motreligioner (*counter-religions*) og sekundære religioner, ettersom disse går aktivt imot primær, tradisjonell religion. Akhenatons religion var ifølge Assmann den første motreligion. Først når forestillingen om én gud utvikles, oppstår den teologiske distinksjonen mellom absolutte sannheter og det som kan kalles kjettersk. I en polyteistisk verden oppfattes ikke møtet med nye guder som noe fremmed, da disse lar seg inkorporere og oversette inn i tradisjonell ontologi. Derfor må det antas at amarnatidens gudedyrkelse ikke nødvendigvis ble oppfattet som kjettersk av den polyteistisk orienterte samtiden, men at det tvert imot var den nye monoteistiske religionen som kom til å definere gammel polyteisme som kjettersk. En tekst forfattet kort tid etter Amarnatiden, den såkalte restaurasjonsstelen til Tutankhamon, gir et innblikk i hvordan man i ettertiden så på Akhenatons reformer. Teksten viser oss at man etter amarnatiden ikke reagerte på amarnatidens religiøse verdensbilde, men på neglisjeringen av tradisjonell kult.

Horus, Kongen ... født av Amon, de to lands far, som former sin former og skaper sin skaper ...

Den gode hersker som gjør det som er gunstig for (sin) far (Amon) og alle gudene.

Han har restaurert det som var blitt ruiner til monumenter for evigheten.
 Han har gjort slutt på urett (*isft*) i de to land og etablert rett (*ma'at*) [på dets sted], for å plassere falskhet (*grg*) som tabu (*bwt*) og (gjøre) landet lik dets urtid.
 Da Hans majestet ble åpenbart som konge, så hadde templer til guder og gudinner helt fra Elefantine og ned til Deltaets sivland [falt] i ruin.
 Deres kapeller var forfalne og hadde blitt overgrodd hauger.
 Deres helligdommer var som om de aldri hadde blitt reist, og deres bygninger var blitt gangstier.
 Landet var i krise, og gudene, de snudde ryggen til dette land.
 Om [en hær ble] sendt til Levanten for å utvide Egypts grenser, så fikk de ingen suksess.
 Om man ba til gud for å rådføre seg med ham, så kom han aldri.
 Om man påkalte en hvilken som helst gudinne, så ville heller aldri hun komme.
 Deres hjerter var svake i deres kropper da de raserte det som var skapt.
 (Etter Helck 1955)

Når Akhenaton etter sin død selv ble forfulgt, var det altså som en reaksjon på at han forsømt sine oppgaver som konge og rituell leder, og ikke på grunn av at Aton ble dyrket som den viktigste gud. Når amarnatidens tekster ikke har en aktiv polemikk mot polyteisme, men heller unnlater å nevne andre guder og mytologiske forestillinger, blir det aktive handlinger som gjør Akhenatons religion til en motreligion, noe som kommer til uttrykk først gjennom den fysiske isolasjonen i Amarna, deretter gjennom ikonoklasmen. Kan i så fall Akhenatons forfølgelse av andre guder være et første eksempel ikke bare på monoteisme, men også på en postulert automatikk i forholdet mellom monoteisme og religiøs forfølgelse?

Undersøkelsene presentert her kan ikke underbygge en slik hypotese. Resultatet her tyder på at forfølgelsene retter seg spesifikt mot gudefamilien i Karnak, og kun i mindre grad mot guder generelt. Ikonoklasmen som middel for monoteistisk intoleranse var altså ikke en allmenn forfølgelse av guder eller gudebilder. Dette funnet støttes av arkeologiske studier som har kunnet vise at en rekke guddommer hadde en plass også i Amarna, men da i den folkelige religionen praktisert i hjemmet (Stevens 2003). Her er gudene Amon, Ptah, Hathor og Thot representert blant andre mer hjemlige guder knyttet til fødsel og fruktbarhet, noe som tyder på at kontakt med de tradisjonelle gudene ble videreført bak lukkede dører. Samtidig er det klart at større krukker med bilder av Bes og Hathor som er funnet sentralt i Amarna må ha vært vanskelig å holde skjult. Det samme gjelder

også veggmalerier av guden Bes. Mest overraskende er funn i Akhenatons eget palass, hvor flere søyler ser ut til å ha vært kronet med Hathors hode (Kemp 1995:29). Et relieff fra en grav viser også Akhenatons mor identifisert med gudinnen Hathor (Davies 1905:pl.18). Osiris synes også å være en skikkelse som er til stede i gravgods (s.k. ushabtfigurer) (Grimm 2005:7–30). I sentrum av byen, og særlig i arbeiderforstaden, har arkeologene kunnet kartlegge en rekke kapeller med uvisst funksjon, men i ett av disse ble en votivstele funnet, dedikert til gudetriaden i Elefantine, Khnum, Anukis og Satis (Kemp 1989:293; 1995:30). I Nubia kan det virke som om noen templer ble holdt åpne, selv etter Amons navn ble hugget bort fra veggene (Kemp 2008:41). Det er altså tenkelig at tempelvirk-somhet fortsatte under amarnatiden, til tross for Tutankhamons beskrivelse av seg selv som den som gjenoppretter tempeldrift etter Amarna. Gitt templenes økonomiske rolle i samfunnet er det egentlig vanskelig å tenke seg noe annet. Når funn som dette tolkes i lys av amarnatidens relativt begrensede ikonoklasme, tegnes et bilde av et noe mer tolerant regime enn det som ofte skildres. Igjen ser det altså ut til at ikonoklasmen ikke er frem-skyndet av en monoteistisk motreaksjon, men av et særlig nag mot Amon som teologisk størrelse og mot Karnaktepelet som institusjon.

KONGE OG GUD

En viktig drivkraft for å fremme guden Aton på bekostning av andre guder var å gjenetablere kongen som det absolutte og eneste bindeledd mellom gud og mennesker. Under amarnatiden utvikles en ytterliggående variant av kongelig absolutisme (O'Connor 1983:220-1; Spalinger 1998:252). Forholdet mellom konge og gud i hymnene har klare monoteistiske tendenser, og har ofte blitt sammenlignet med bibelsk eller profetisk religion. Hornung (1981:248) har for eksempel trukket fram den muslimske trosbekjennelsen som eksempel på en postulert Atonistisk doktrine; "Det finnes ingen gud foruten Aton, og Akhenaton er hans profet." Absolutismen for-langer et fremstøt mot tradisjonell religion og kultutøvelse, og fordrer to angrepsflanker; mot prestenes kontroll av gudenes statuer, og mot vanlige menneskers fromhet og deres teologiske anledning til å tilbe den synlige solen på himmelen uten et mellomledd. Akhenaton må ta kontroll over prestenes bruk av bilder og over menneskers religiøse tilgang til solens stråler.

Det kan derfor se ut som om Akhenaton forsøker å angripe gudenes statuekult gjennom å erstatte statuer med sin egen kropp, et forsøk som viderefører Amonhotep 3.s guddommeliggjørelse av seg selv og sine statuer. I Amarna foregikk sannsynligvis en viss kult rettet mot statuer av Akhenaton og Nefertiti, som i sollyset ville danne en tradisjonell triade med Aton på toppen (Ikram 1989; Kemp, 1989:265). Men viktigere er hvordan Akhenatons daglige tilsynekomst i Amarna stadig omtales som en daglig fødsel, og hans prosesjon gjennom byens aveny sidestilles med Atons livgivende ferd over himmelen. Dette er velkjente elementer lånt fra statuers tempel- og festivalkult.

Bildene som viser kongen ofre til solguden i tempelet, underbygger denne forestillingen, men viser også hvordan Aton-tilbedelsen forhindret personlig tilgang til solguden. Her ser vi kongen i overdimensjonert figur på et opphøyd alter midt på tempelplassen idet han løfter offer til solguden. Som svar på offerritualet, strekker Aton sine strålende armer ned til kongen med symbolet for liv. Bak ham, på bakkenivå, står tempeltjenere på hvert sitt lille alter og utfører ofre i mindre skala, men disse ser ikke ut til å være mottagere av gudens gunst som gjengjeldelse. Dette er kun forbeholdt kongefamilien. I hymnene til Aton og Akhenaton i Amarnas graver ser vi hvordan graveierens liv og status er gitt av kongen, mens kongens liv og status er gitt av Atons stråler. Gudens virkelige guddommelighet og gunst er kun tilgjengelig for Akhenaton (Spalinger 1998:255). Aton stråler på sitt "virksomme bilde" på jorden, nemlig kongen, med det resultat at kongen alene "blir som Aton", "skapt i Atons bilde", mens for Akhenatons undersåtter er kongen "min gud som skapte meg og som gav min *ka* (livskraft) eksistens" (Zabkar 1954:88–91; Murnane 1995:111).

KONKLUSJON

De politiske og religiøse årsakene bak amarnatidens ikonoklasme er vevd sammen. Forbindelsen mellom gud og konge, mellom prester og gud, og mellom mennesker og gud er tett knyttet til politisk makt og legitimitet, og var alle forhold som ble redefinert under det 18. dynasti. Folkelige religiøse strømninger, prestelig teologi og kongelig autoritet virket sammen og mot hverandre. Den politiske bakgrunnen kan gjenkjennes som en makt-kamp mellom kongehus og presteskap, og kongens frykt var ikke uten grunn. Dette ser vi ved slutten av Det nye riket, når ypperstepresten i

Karnak faktisk tar kongemakt i det sydlige Egypt, mens den rettmessige kongens makt begrenses til nord. De religiøse årsakene for amarnatidens ikonoklasme er med sikkerhet også knyttet til kongens personlige overbevisning, men kan ikke uten videre anses som en automatisk reaksjon innebygget i monoteistiske forestillinger. Det kan se ut til at ikke alle templer ble lukket, og at forfølgelsen av guder var nesten utelukkende rettet mot Amon og Mut.

Ikonoklasmen som metode, har røtter i et tradisjonelt virkemiddel hvor personers navn og bilde slettes fra monumenter, og dermed også fjernes fra det kollektive minnet som var grunnlaget for et evig liv. Den fysiske forfølgelsen av Amons navn og bilde fremstår da som et forsøkt gudemord, en variant av *damnatio memoriae*. Samtidig er ikonoklasmen forbundet med en mistro til statuers virkekraft, og må forstås som et angrep på menneskers tilgang til og tro på statuenes krefter. Gjennom å ta bort Amons bilde og navn, og samtidig posisjonere kongen som guds levende bilde (*tut-ankh-Aton*), det eneste bindeledd mellom den fysiske solskiven og folket, fjernes menneskers mulighet til å henvende seg til gud uten kongen som mellomledd. Gud blir tilgjengelig kun gjennom kongens bilde og person. Akhenatons reformer og ikonoklasme kan altså ses på som et forsøk på å frata individets mulighet for gudsnærhet uavhengig av kongen. Disse forholdene synes å være av større betydning enn et monoteistisk behov for å angripe det polyteistiske system.

LITTERATUR

- Aldred, Cyril 1988, *Akhenaten. King of Egypt*. Thames and Hudson, New York.
- Assmann, Jan 1992. "Akhanyati's Theology of Light and Time". I: *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, vol. 7, s. 143–76.
- 1994. "Ocular Desire in a Time of Darkness". I: A. Augus og J. Assmann, *Ocular Desire*, s. 13-29. Akademie Verlag, Berlin.
- 1995. *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom*. Kegan Paul, London.
- 1997. *Moses The Egyptian*. Harvard U. Press, Cambridge.
- 2001. *The Search for God in Ancient Egypt*. Cornell U. Press, Ithaca. (1984)

- 2008. *Of God and gods*. University of Wisconsin Press, Madison.
- 2010. *The Price of Monotheism*. Stanford U. Press, Stanford.
- Baines, John 1998. "The Dawn of the Amarna Age". I: D. O'Connor og E. H. Cline (red.), *Amonhotep III: Perspectives on His Reign*, s. 271–312. University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Breasted, James H. 1959. *Developement of Religion and Thought in Ancient Egypt*. Harper, New York. (1912)
- Bryan, Betsy M. 2000. "The 18th Dynasty Before the Amarna Period". I: I. Shaw, *The Oxford History of Ancient Egypt*, s. 218-71. Oxford U. Press, Oxford.
- Davies, Nina M. 1936. *Ancient Egyptian Paintings*. University of Chicago press, Chicago.
- 1963. *Scenes from Some Theban Tombs*. Oxford U. Press, Oxford.
- Davies, Norman de Garies 1905. *The Rock Tombs of el Amarna. Part III*. EES, London.
- 1917. *The Tomb of Nakht at Thebes*. Metropolitan Museum of Art, New York.
- 1923. "Akhenaten at Thebes". I: *Journal of Egyptian Archaeology* vol. 9, s. 132–52.
- 1933. *The Tombs of Menkheperresonb, Amenmose and another*. EES, London
- 1941. *The Tomb of the Vizier Ramose*. EES, London.
- Der Manuelian, Peter 1999. "Semi-Literacy in Egypt: Some Erasures from the Amarna Period". I: E. Teeter og J.A. Larson, *Gold of Praise: Studies on Ancient Egypt in Honour of Edward F. Wente*, s. 285–98. University of Chicago Press, Chicago.
- Dijk, Jacobus van 2000. "The Amarna Period and the Later New Kingdom". I: I. Shaw, *The Oxford History of Ancient Egypt*, s. 272–313. Oxford U. Press, Oxford.
- Dziobek, Eberhard 1992. *Die Grab des Ineni*, Archäologische Veröffentlichungen 68. Mainz.
- Fakhry, Ahmed 1943. "Tomb of Paser (No. 367 at Thebes)". I: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, vol. 43, s. 389–414.
- Finnestad, Ragnhild B. 1976. "Ptah, Creator of the Gods". I: *Numen*, vol. 23, s. 81–113.
- Freedberg, David 1989. *The power of images*. University of Chicago Press, Chicago.

- Grimm, Alfred, og Hermann A. Schlögl 2005. *Das thebanische Grab Nr. 136 und der Beginn der Amarnazeit*. Harrassowitz, Wiesbaden.
- Haeny, Gerhard 1997. "New Kingdom 'Mortuary Temples' and 'Mansions of Millions of Years'". I: B. E. Shafer, *Temples of Ancient Egypt*, s. 86–126. Cornell U. Press, London.
- Helck, Wolfgang 1955, *Urkunden der 18. Dynastie, fascicle 22*. Akademie Verlag, Leipzig.
- 1996. "Ein verlorenes Grab in Theben-West". I: *Antike Welt*, vol. 27, s. 73–85.
- Hornung, Erik 1981. *Conceptions of God in Ancient Egypt*. Cornell U. Press, Ithaca.
- 1989. "The Rediscovery of Akhenaten and His Place in Religion". I: *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol. 29, s. 43–49.
- 1995. *Echnaton: die Religion des Lichtes*. Artemis, Zürich.
- Ikram, Salima 1989. "Domestic Shrines and the Cult of the Royal Family at el-Amarna". I: *Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 75, s. 89–101.
- Johnson, Raymond W. 1996. "Amenhotep III and Amarna: Some new considerations". I: *Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 82, s. 65–82.
- Kadry, Ahmed 1982. *Officers and Officials in the New Kingdom*. Studia Aegyptiaca vol. 8.
- Kemp, Barry J. 1989. *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization*. Routledge, London.
- 1995. "How Religious were the Ancient Egyptians". I: *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 5, s. 25–54.
- 2008. "The Amarna Project". I: *Ancient Egypt Magazine*, vol. 9, s. 41–46.
- Lorton, David 1999. "The Theology of Cult Statues in Ancient Egypt". I: M. B. Dick, *Born in Heaven, Made on Earth. The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, s. 123–210. Eisenbrauns, Winona Lake.
- Morgan, David 2005. *The Sacred Gaze*. University of California Press, Berkeley.
- Murnane, William J. 1995. *Texts from the Amarna period in Egypt*, SBL Writings from the Ancient World Series. Atlanta.
- Nims, Charles F. 1980. "The Tomb". I: *The Tomb of Kheruef. Theban Tomb no. 192*, s. 1–16. University of Chicago, Chicago.
- O'Connor, David 1983. "New Kingdom and Third Intermediate Period 1552–664". I: B.G. Trigger, B.J Kemp, D. O'Connor og A.B. Lloyd

- (red.), *Ancient Egypt. A social history*, s. 183–278. Cambridge U. Press, Cambridge.
- Podemann Sørensen, Jørgen 1987. "Divine Access: The so-called Democratization of Egyptian Funerary Literature as a Socio-cultural Process". I: G. Englund, *The Religion of the Ancient Egyptians*, s. 109–25. Acta Universitatis Upsaliensis. Boreas, Uppsala.
- Quirke, Stephen 2001. *The Cult of Ra*. Thames & Hudson, London.
- Redford, Donald B. 1984. *Akhenaten. The Heretic King*. Princeton U. Press, Princeton.
- Reeves, Nicholas 2001. *Akhenaten: Egypt's False Prophet*. Thames & Hudson, London.
- Schlögl, Hermann A. 1993. *Echnaton – Tutanchamun : Daten, Fakten, Literatur*. Göttingen.
- Sethe, Kurt 1906-9. *Urkunden der 18. Dynastie, fascicle 1–16*. J.C.H. Buchhandlung, Leipzig.
- Shafer, Byron E. 1997. "Temples, Priests, and Rituals: an overview". I: B. Shafer *Temples of Ancient Egypt*, s. 1–30. Cornell University Press, Ithaca.
- Silverman, David P., J.W Wegner og J.H.Wegner (red.) 2006. *Akhenaten and Tutankhamun: revolution and restoration*. University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia.
- Spalinger, Anthony 1998. "The Limitations of Formal Ancient Egyptian Religion". I: *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 57, s. 241–60.
- Steiner, Pål 2009. "Arkeologi og historie sett fra egyptiske graver". I: *Riss*, vol. 2, s. 34–50.
- Stevens, Anna 2003. "The Material Evidence for Domestic Religion at Amarna and Preliminary Remarks on its Interpretation". I: *Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 89, s. 143–68.
- Wente, Edward 1990. *Letters From Ancient Egypt*. SBL Writings from the Ancient World Series. Atlanta.
- Wilson, Penelope 2005. "Naming names and shifting identities in ancient Egyptian iconoclasm". I: A. McClanan og J. Johnson, *Negating the Image: Case studies in Iconoclasm*, s. 113–36. Ashgate, Burlington.
- Zabkar, Louis V. 1954. "The Theocracy of Amarna and the Doctrine of the Ba". I: *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 13, s. 87–101.

ABSTRACT

The article discusses the destruction of names, images and symbols of the gods of the polytheistic religion by the followers of Akhenaton during the Amarna period in Egypt. A systematic study of a number of pre-Amarna tombs suggests that active iconoclasm was limited to the persecution of the god Amon and his consort Mut. There are few or no indications of attacks on other deities, although they may have suffered a "silent" iconoclasm by being subjected to cultic neglect as indicated by post-Amarna restoration texts. The background of the iconoclastic movement is traced in religious and political developments in the pre-Amarna period. Iconoclasm as method is suggested to be connected to scepticism towards the efficacy of statuary as medium of divine presence on earth, and a wish to insert the king's living body in the place of statues of deities.

Keywords : Ancient Egypt, Amarna, Iconoclasm